

L'IDÉE DE DIEU

DANS

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE CONTEMPORAINE

THÈSE

Publiquement soutenue à la Faculté de théologie protestante de Montauban,

EN JUILLET 1882

PAR

Gédéon CHASTAND

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

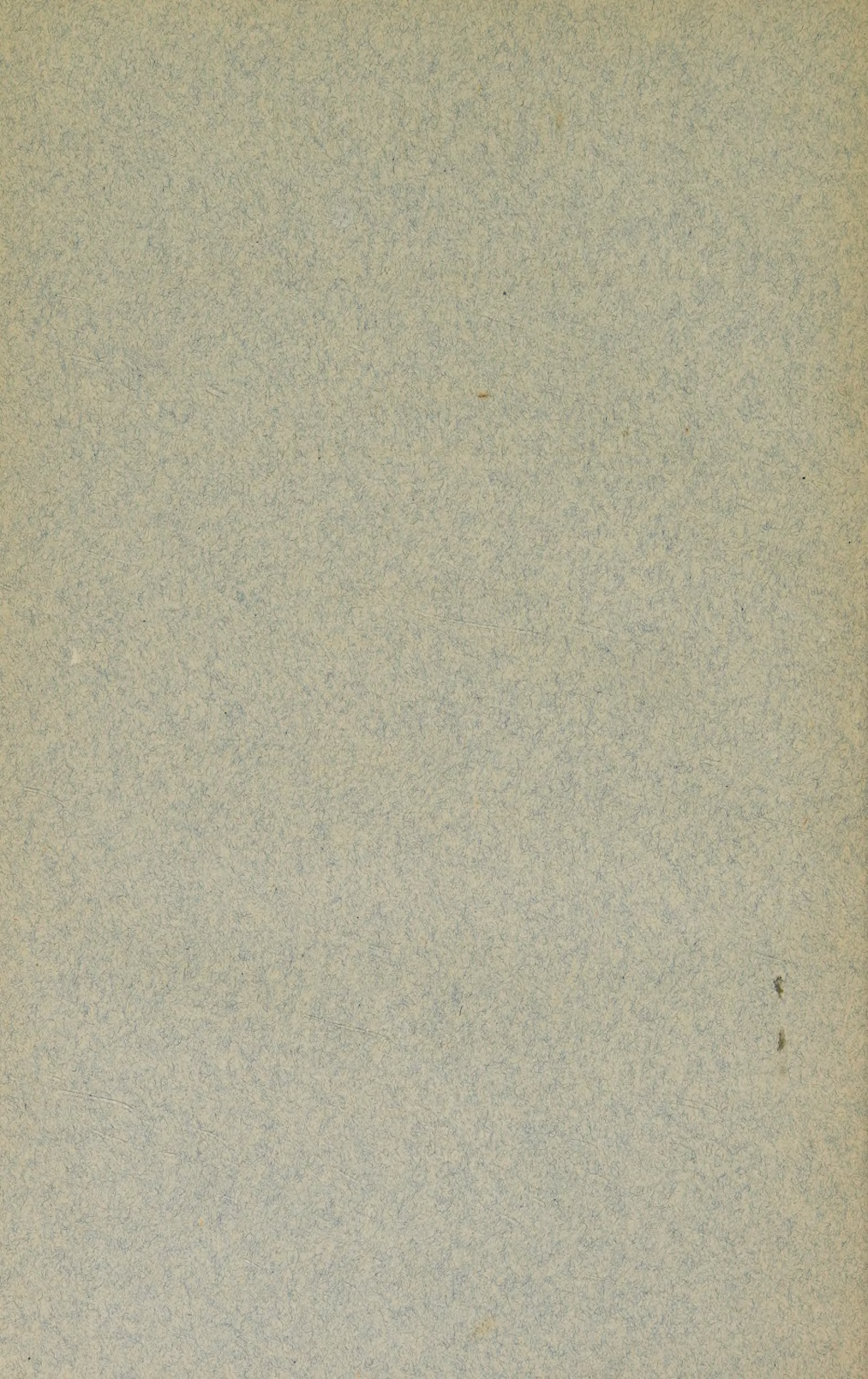
« L'idée de Dieu est le point culminant
de toute philosophie. » (Janet.)

TOULOUSE

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS

28, RUE DES SALENQUES, 28.

—
1882



L'IDÉE DE DIEU

DANS

LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE CONTEMPORAINE

THÈSE

Publiquement soutenue à la Faculté de théologie protestante de Montauban,

EN JUILLET 1882

PAR

Gédéon CHASTAND

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

« L'idée de Dieu est le point culminant
de toute philosophie. » (Janet.)

TOULOUSE

IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS

28, RUE DES SALENQUES, 28

1882



Digitized by the Internet Archive
in 2026

A LA MÉMOIRE

DE MON VÉNÉRÉ MAÎTRE

François BONIFAS

A MES PARENTS

G. CHASTAND.

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

UNIVERSITÉ DE FRANCE

ACADÉMIE DE TOULOUSE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE MONTAUBAN

PROFESSEURS

MM.

BOIS, <i>doyen</i>	Morale et éloquence sacrée.
NICOLAS, ✱.....	Philosophie.
PÉDÉZERT, ✱... ..	Littérature grecque et latine.
MONOD, ✱.....	Dogmatique.
BRUSTON.....	Hébreu et critique de l'Ancien Testament.
WABNITZ.....	Exégèse et critique du Nouveau Testament.
DOUMERGUE....	Histoire ecclésiastique.
LEENHARDT....	Chargé d'un cours de sciences naturelles.
SAYOUS.....	Chargé d'un cours d'histoire et de littérature.

EXAMINATEURS

MM. NICOLAS, ✱, Président de la soutenance.

BOIS.

BRUSTON.

MONOD, ✱.

La Faculté ne prétend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

INTRODUCTION

Les fondements de la religion sont, de nos jours, attaqués de toutes parts; aussi, nous a-t-il paru utile d'étudier le fondement essentiel de la religion et la base de toute métaphysique : l'idée de Dieu. Nous avons choisi pour cela un système de philosophie contemporaine qui affirme que son Dieu, à la connaissance duquel il est parvenu, à l'aide de la seule raison, est le même que le Dieu révélé. Cette prétention est-elle justifiée? C'est ce que montrera notre étude, faite à la lumière du christianisme, que l'on a appelé, à juste titre, la plus philosophique des religions.

Tout penseur sérieux, qui veut se faire de Dieu une juste idée, doit se tenir à égale distance du matérialisme et du panthéisme. Le spiritualisme a essayé de se préserver de ces deux excès. Relevant directement de Descartes et de Leibniz, de Reid et de Dugald-Stewart, cette école a placé l'analyse psychologique au début de sa méthode, et a voulu, de la connaissance de l'homme, s'élever à l'idée de Dieu. Elle s'est tenue jusqu'ici à égale distance des sciences qui peuvent la conduire

au matérialisme, et de la spéculation pure qui l'entraînerait au panthéisme.

Cette philosophie a pris, vis-à-vis du christianisme, une position à la fois respectueuse et indépendante qu'il est parfois difficile de bien marquer. Elle lui emprunte souvent des arguments pour combattre ses adversaires, mais elle le rejette comme religion révélée et le remplace par ce qu'elle appelle la *religion naturelle*. Son Dieu est l'Absolu, l'Infini, l'Eternel, l'Immuable, et c'est pour maintenir sa personnalité, le problème capital de la philosophie religieuse, que M. Saisset a composé son plus bel ouvrage. Tous les spiritualistes affirment le Dieu personnel, reste à savoir si, malgré leurs efforts, ils sont parvenus à maintenir sa personnalité, et si l'ensemble de leur système leur permet de croire à un Dieu personnel, libre et distinct du monde, se suffisant pleinement à lui-même de toute éternité.

Il est d'abord essentiel de connaître ce que cette école entend par panthéisme. « Sa vraie formule, » dit M. Saisset, « est l'union nécessaire du fini et de l'infini, la consubstantialité et la coéternité d'un univers toujours changeant et d'un Dieu immuable (1). » Pour M. Janet, le panthéisme ne consiste pas essentiellement dans l'unité de la substance ou dans la négation de la création, mais dans la confusion des deux personnalités (2). Cette école a-t-elle su éviter de tomber dans le panthéisme et a-t-elle pu maintenir la personnalité de Dieu,

(1) Saisset, *Essai sur la philosophie et la religion au dix-neuvième siècle*, p. 60.

(2) Janet, *Les problèmes du dix-neuvième siècle*, p. 323.

créateur et providence, et la personnalité de l'homme, fondement de la responsabilité et garantie de la vie future? Pour le savoir, nous étudierons la conception qu'elle se fait de Dieu et de sa nature, et comment elle concilie cette conception avec la personnalité de l'homme, la création du monde et l'existence du mal. Ce seront là, dans notre étude, autant de chapitres que nous avons crus nécessaires pour se faire de Dieu une idée juste et complète.

PREMIÈRE PARTIE

Dieu : sa définition et sa nature (1)

Le spiritualisme affirme l'existence de Dieu : un Dieu personnel, unique, créateur du monde et de la loi morale gravée dans notre cœur. Se réclamant de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibniz, les spiritualistes ont emprunté à ces philosophes leur théodicée et ont sacrifié comme eux, Dieu au monde ou le monde à Dieu. Tantôt, empruntant à Platon l'idée d'un Dieu qui ne fait que mettre en œuvre une matière éternelle, ou à Aristote celle d'un Dieu organisant, sans le connaître, un monde qui se meut de lui-même vers l'Être parfait en vertu d'une action inconsciente, ils ont annihilé sa liberté ou placé en dehors de lui le mouvement et la vie. Tantôt, avec Descartes, faisant de Dieu un être bon, puissant, intelligent et libre, ils n'ont pas assez remarqué que la liberté, qui est en l'homme éclairée par la raison, est aveugle et indifférente en lui, puisqu'il ne crée pas le monde par sagesse ou par bonté, mais par sa volonté absolument libre. Quel-

(1) Il n'entrait pas dans notre étude de faire la critique des preuves de l'existence de Dieu en faveur dans l'école spiritualiste : inutiles pour ceux qui croient, elles nous semblent sans valeur pour les athées. Du reste, pour nous, *idée de Dieu* et *foi en Dieu* sont deux choses distinctes ; car on peut avoir l'idée de Dieu et ne pas croire à son existence.

ques-uns, rejetant le mécanisme cartésien, ont préféré le dynamisme de Leibniz et sa conception d'un Dieu qui, voulant créer le meilleur des mondes possibles, y met le mal comme condition nécessaire du bien, et n'est lui-même que la première des monades qui s'étendent à l'infini.

Ce sont là les diverses notions que M. Cousin avait entrepris de concilier dans une synthèse générale de tous les systèmes appelée *éclectisme*. Partant de ce principe, qui suffirait à lui seul pour jeter le discrédit sur toute une philosophie, qu'« une doctrine est vraie parce qu'elle affirme et fausse parce qu'elle nie, » il aspirait à la réconciliation suprême de toutes les doctrines antérieures, dépouillées des négations qui les font si diverses, pour les unir dans leurs affirmations dont il appartient à la raison de trouver l'accord. Il suffit de signaler les principes de ce système, fondé à une époque où la spéculation n'existait plus, pour en expliquer l'insuccès.

L'éclectisme, ce déisme savant, fut construit, comme on l'a dit, par un procédé archéologique qui consiste à faire des fouilles dans les ouvrages d'autrui pour les utiliser à son profit. Du reste, pour se faire une juste idée de la méthode et de l'esprit critique de M. Cousin, on n'a qu'à se rappeler son voyage en Allemagne, d'où il nous rapporta, en touriste philosophe, les détails les plus circonstanciés sur la vie et sur la mort de Kant, qu'il considérait avec tous les spiritualistes comme un sceptique : voyage funeste qui, entravant pour un demi-siècle la pensée philosophique, valut à notre génération d'étudier la philosophie dans un *Credo*, et de juger les systèmes sur la foi du maître.

La philosophie cousinienne fut toujours religieuse, c'est-à-dire catholique, comme de nos jours celle de

M. Caro, un de ses plus fidèles disciples (1). Trouvant que la religion est faite pour les esprits incultes, car elle procède par voie d'autorité, M. Cousin préférait la philosophie. Elle nous distingue, disait il, du vulgaire qui croit, tandis que nous pensons. Ce n'est pas là une idée particulière au chef de l'Ecole éclectique, et c'est pour cela que nous avons cru nécessaire de la signaler en passant (2).

Le Dieu de M. Cousin était celui du christianisme qui avait trouvé une formule et qui paraissait être plus grand parce que ses attributs étaient plus nombreux. « Le Dieu de la conscience est un Dieu à la fois vrai et réel, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre..... infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas dans tout, il n'est dans rien : s'il est absolument inaccessible, il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction (3). »

Ce sont là des antithèses qui, sous leur semblant d'opposition, s'unissent plutôt qu'elles ne s'excluent et voilent un panthéiste timide qui hésite encore entre le cœur et la raison. Du reste, en accusant ce philosophe de panthéisme, nous ne risquerons guère d'encourir le blâme d'aucun de ses disciples. Tous sont d'accord à reconnaître son penchant pour cette doctrine, et s'il en fallait une preuve de plus, nous n'aurions qu'à ouvrir un de ses

(1) Cf. Cousin, *Fragments philosophiques*. Paris, 1838, 1, p. 3, 32 et 33.

(2) Damiron, que nous ne comparons pas à M. Cousin ni pour l'élévation de la pensée ni pour l'esprit philosophique, croyait que Dieu avait donné à l'homme la religion pour commencer, la philosophie pour finir. Le philosophe n'avait pour lui d'autre tâche que de convertir les dogmes de la foi en doctrines de la raison.

(3) Cousin, *Fragments philosophiques*, préface de 1826.

meilleurs ouvrages (1). Nous y trouverions le développement de cette thèse : Dieu étant l'idéal du vrai, du beau et du bien, qui voit l'un ou l'autre voit une image de Dieu.

M. Cousin a cependant toujours maintenu la personnalité de Dieu, mais sans jamais essayer de concilier ces deux termes : infini et personnalité. « Dieu n'est pas seulement l'infini, cet être abstrait où la raison et le cœur ne savent où se prendre, mais un être déterminé, une puissance morale comme la nôtre (2). » Il doit donc avoir, comme nous, des attributs, et, la liberté constituant essentiellement notre personnalité, Dieu doit être souverainement libre. Toutefois, nous dit-on, il faut entendre par là que son activité n'a d'autre raison que sa nature. La spontanéité représente alors la liberté divine tout entière; ce qui revient à soumettre Dieu à la nécessité, en lui refusant la possibilité de choisir. Dieu n'étant plus conscient de lui-même et par là même maître de ses actes, sa personnalité est niée.

La crainte de l'anthropomorphisme avait conduit M. Cousin à refuser à Dieu une personnalité qui, à son avis, ne pouvait qu'être pleine de misères comme la nôtre (3). Aussi blâmait-il le procédé d'induction dont se servait Maine de Biran pour passer de la psychologie à l'ontologie. Cette crainte était légitime, car dans la notion de Dieu, la psy-

(1) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*. Il est étonnant de voir que M. Amédée de Margerie regarde ce livre comme le testament philosophique de l'auteur abandonnant le panthéisme.

(2) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, 1867, p. 408.

(3) Nous ne nous occupons pas de l'anthropomorphisme, car cette question est plutôt du domaine de la religion que de la philosophie. Celle-ci peut se contenter de formules, la religion veut des symboles. De l'anthropomorphisme à l'idolâtrie, il n'y a qu'un pas.

chologie aboutit à l'anthropomorphisme. En s'élevant de l'observation de soi-même à la connaissance de Dieu, on risque fort de n'avoir plus un Dieu infini, mais un homme *infinisé* : conception à laquelle du reste M. Cousin ne sut pas échapper.

Mais il est temps de laisser le chef de l'éclectisme et ses phrases empreintes d'un panthéisme mystique et d'une phraséologie plus sonore que profonde; nous l'eussions passé sous silence, si la plupart des spiritualistes ne se réclamaient encore de son nom et de son autorité.

M. Saisset, penseur plus profond bien que moins érudit, éclairé par le sentiment religieux, et redoutant également le panthéisme et l'athéisme, est un des spiritualistes qui ont le mieux étudié la philosophie religieuse. Ce fut la préoccupation constante de sa vie; aussi est-ce là son plus grand mérite. Son idée de Dieu est inspirée par un ardent amour de la vérité. « Placé en dehors du temps et de l'espace, Dieu, » dit-il, « n'est pas resté en lui-même enseveli dans le mystère de son essence. Il s'est manifesté, s'est communiqué (1). » Pourquoi? Comment? Il ne peut nous le dire, et il reproche à Newton « de concevoir Dieu comme déployant son être dans l'espace et dans le temps, au risque de le faire descendre des hauteurs de la vie spirituelle à la vie mobile et grossière de l'univers (2). »

Cette idée des spiritualistes les a souvent entraînés au panthéisme, « conception séduisante et tentation éternelle imposée à l'esprit des métaphysiciens (3). » Plaçant la Providence en dehors de l'espace et du temps, ils rendent presque impossible son action sur le monde. Ils suivent

(1) E. Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 1859, in-8°, p. 336.

(2) E. Saisset, *ouv. cité*, p. 174.

(3) E. Saisset, *ouv. cité*, p. 384.

fidèlement en cela les doctrines de Descartes , qui n'a besoin de Dieu que pour donner au monde la première chiquenaude, ou celles de Leibniz pour qui Dieu a réglé une fois pour toutes les monades de l'univers suivant une harmonie préétablie. Mais Dieu ne s'est pas contenté de créer le monde ; il veille sur lui du sein de son éternel repos, sans pouvoir jamais intervenir pour en changer l'ordre et le mouvement.

M. Jules Simon est ici de l'avis de M. Saisset. « Dieu, » dit-il, « n'est ni dans le temps ni dans l'espace ; c'est pour cela qu'il est éternel, et c'est pour cela aussi qu'il est incompréhensible (1). » C'est ainsi qu'il croit avoir évité le panthéisme, car pour lui « le temps éternel, l'espace infini sont des erreurs qui mènent droit à ce système (2). »

Dieu étant en dehors de l'espace et du temps est par là incompréhensible, et cette incompréhensibilité même est, pour M. Jules Simon, l'un des attributs divins. Cette conception implique contradiction. En effet, si Dieu est, par sa nature, en dehors de l'espace et du temps, pourquoi lui donne-t-on comme attributs l'immensité et l'éternité ? Dieu existait avant le temps et l'espace ; mais il se soumet à leurs lois dès qu'il devient créateur et providence. La création envisagée comme un acte de la liberté divine nous oblige, pour que Dieu protège et dirige ses créatures, à lui assigner une place dans son œuvre. Envisagée comme providence il se soumet, d'une nécessité librement consentie, à veiller sur le monde dans sa marche à travers les siècles, et à le voir tel qu'il a été, qu'il est et qu'il sera. Dieu, qui était avant le monde, existera après lui, car l'espace et le temps, catégories de notre entendement,

(1) Jules Simon, *La religion naturelle*, 1857, in-12, p. 54.

(2) Jules Simon, *ouv. cité*, p. 83.

n'ont d'autre réalité que celle que leur prête le monde créé (1). Dieu, nous objecte-t-on, n'est donc plus immuable, puisqu'il s'est volontairement soumis au temps et à l'espace? Mais alors la création elle-même ne détruirait pas moins son immutabilité et son infinité, tandis que le monde ne limiterait Dieu que s'il avait une existence propre et indépendante. Dieu est donc resté le même dans sa nature et dans son essence après la création, puisqu'il a tiré le monde du néant.

On nous objecte que « le commencement et la fin du monde marqueraient dans la vie de Dieu des phases distinctes (2). » On ne remarque pas que c'est nous qui mettons en Dieu cette succession pour les besoins du raisonnement et sous peine de nous interdire toute spéculation. Cette conception, imposée par les lois de notre intelligence, ne porte en rien atteinte à l'immutabilité ou à l'infinité de Dieu. Il a créé quelque chose en dehors de lui qui, par son existence même, est soumis aux conditions de l'espace et du temps. Si donc Dieu voit son œuvre, il doit la voir avec ses lois; s'il exerce sur le monde sa puissance et son gouvernement, il doit, pour le connaître tel qu'il est, se soumettre aux conditions de l'espace et du temps. Comment cela pourrait-il en rien changer sa nature? Dieu est en soi toujours le même, puisqu'il crée en dehors de lui une œuvre qui n'est pas lui, mais qui n'existe que par lui et pour lui; aussi pouvons-nous concevoir deux *moments* en Dieu (avant et après la création) par rapport au monde et à nous, sans que Dieu ait subi une modifi-

(1) Certains spiritualistes, comme André-Marie Ampère, n'ont pas craint de faire de l'espace et du temps des réalités à l'aide desquelles Dieu aurait produit le monde.

(2) Jules Simon, *Le Devoir*, in-8°, p. 67.

cation d'être. Le monde n'a rien ajouté à l'essence de Dieu ni en rien diminué ses perfections : il est son œuvre ; mais tandis que le travail de l'homme est pour celui-ci un sacrifice, la création est pour Dieu un acte d'amour.

Dieu est le même avant et après la création ; mais, devenu créateur, il doit lui-même se soumettre aux lois qu'il a établies. Comment, sans cela, expliquer la Providence ? Pour conserver et gouverner le monde, il faut que Dieu intervienne, et le voie tel qu'il est à un moment précis de la durée. Dieu ne peut, par conséquent, rester en dehors de l'espace et du temps.

Supposons que Dieu vit tout dans un éternel présent, comme le veulent les spiritualistes, il devrait connaître les choses qui existent actuellement comme *étant* ; mais bientôt ces mêmes choses ne seront plus, et alors il devrait les voir en même temps comme *n'étant pas*. Autrement Dieu verrait un être à la fois vivant et mort, créé et détruit. On ne remarque pas assez que la succession n'est pas dans le sujet, mais dans l'objet : aussi Dieu peut prévoir l'avenir par le présent, mais non le voir comme présent. Il connaît le présent comme présent, le possible comme possible, le réel comme réel. Du reste, M. Janet semble être de notre avis, quand il reconnaît que « Dieu voit tout d'une seule vue, mais il voit le moyen comme distinct du but et lui étant subordonné (1). » On nous objectera peut-être que sa connaissance n'est donc pas plus vaste que la nôtre. Mais il y a cette différence que Dieu voit dans le présent l'avenir, et par le premier dispose du second.

M. Janet, entrevoyant les conséquences que pouvait avoir pour son système une négation ou une affirmation

(1) Janet, *Causes finales*, p. 561.

dans cette question si controversée, a mieux aimé avouer son ignorance. « Je ne sais pas, » dit-il, « si Dieu est en dehors de l'espace et du temps. Je dis d'abord que Dieu est l'être parfait : voilà le point hors de doute (1). » C'est là précisément ce qu'il faut démontrer et ce qui est contestable, puisque « l'infini et le parfait sont une seule et même chose (2). » En effet, si Dieu n'est pas en dehors de l'espace et du temps, il est donc limité, et par conséquent, pour M. Janet lui-même, Dieu n'est pas parfait puisqu'il n'est pas infini.

Il faut distinguer l'infini *virtuel* et l'infini *réel*, pour placer Dieu dans l'espace et dans le temps. Sans cette distinction, nous ne pourrions échapper au panthéisme et mériterions le reproche fait au spiritualisme. Aussi dirons-nous que Dieu, après avoir créé le monde, n'a plus été infini *en acte*, quoiqu'il soit demeuré infini *en puissance* et parfait. L'homme, en effet, qu'on le veuille ou non, limite Dieu, car tout moi qui s'oppose à Dieu ou qui lui obéit est pour lui un *non-moi*. M. Lachelier le comprend bien quand il dit : « Quelque rang qu'on assigne à Dieu, on pourra toujours le comprendre dans une addition où il ne comptera que pour une unité, et cette unité aura beau valoir à elle seule mieux que tout le reste, elle n'en sera pas moins bornée, par toutes celles qui concourent avec elle, à former le total de l'Être (3). »

On a beau affirmer l'infinité *réelle* de Dieu, on la nie chaque fois qu'on s'affirme soi-même. Dès que l'homme existe, Dieu n'est plus tout l'être, bien que sa puissance demeure toujours absolue. Et, si l'on n'a pas soin de faire

(1) Janet, *Crise philosophique*, p. 153.

(2) Janet, *ibid.*, p. 141.

(3) *Revue de l'instruction publique*, 1864.

la distinction que nous avons indiquée, on risque fort, après avoir nié l'infinité de Dieu, de lui refuser la perfection.

Les spiritualistes ne sauraient concevoir un être limité comme parfait ou capable de perfection ; car, pour eux, l'homme, étant créé, ne peut être infini et par cela même parfait. Penser que Dieu se serait limité librement lui-même pour créer l'homme est pour eux contradictoire et absurde. Cette erreur des spiritualistes provient de ce qu'ils confondent souvent individualité et personnalité. L'être personnel est celui qui se saisit comme moi ; l'individu, c'est l'homme, être borné et relatif, distinct de ses semblables. Dieu n'est pas individu, il est personnel. L'individualité est une forme passagère, tandis que notre personnalité nous fait immortels. Dieu est limité, mais il ne l'est pas en tant qu'être personnel ; il l'est par l'existence des personnes créées. Cette limitation volontaire est pour nous un signe de sa toute-puissance, car il y a autant de grandeur à la limiter qu'à l'exercer sans mesure (1).

Il reste alors à expliquer le rapport qui existe entre la prescience de Dieu et la liberté de l'homme : deux termes sur lesquels les spiritualistes insistent avec une égale

(1) Ceci peut servir de réfutation à ces paroles de Strauss, d'accord ici, comme sur bien d'autres points, avec nos spiritualistes : « Nous n'avons conscience de notre personnalité qu'en tant que nous avons conscience de notre séparation d'avec d'autres personnalités semblables à nous ; un être qui n'a pas hors de lui d'être semblable à lui ne peut donc pas être une personne » (Strauss, *Glaubenslehre*, § 33). Il est manifeste que ce philosophe confond ici la limitation qui fait l'individu avec la conscience de soi qui crée la personnalité. S'il arrivait un jour que je fusse seul dans le monde, je pourrais perdre mon individualité, puisque je n'aurais plus à me distinguer de ce qui m'entoure ; je resterais cependant personnel. C'est en ce sens que le Dieu unique peut être à la fois infini et personnel, car il s'affirme en se déterminant.

force. Remarquons d'abord, avec ces philosophes, que le terme de prescience ne signifie point succession ; car, placée en Dieu, elle anéantirait son absoluité. L'Absolu, en effet, n'est autre que la somme du réel et du possible, c'est-à-dire qu'en dehors de l'Absolu, qui est tout, il n'y a rien. C'est pourquoi le Dieu hégélien, qui n'est que le devenir de l'absolu, est le relatif.

Dieu ne prévoit pas, nous dit-on : il voit tout dans un éternel présent. Le mot est changé, mais la difficulté n'en subsiste pas moins ; et les spiritualistes ne peuvent, malgré leurs efforts, affirmer la liberté de l'homme et la prescience de Dieu sans nier la première et compromettre singulièrement la seconde. Un Dieu qui a tout prévu a entravé son activité même : il ne peut rien vouloir, puisque tout est déterminé à l'avance ; il ne peut même penser sans que sa pensée se traduise par des actes, ni se souvenir, puisque pour lui tout est présent. Ce sont là autant de conceptions absurdes qui n'ont pas besoin d'être réfutées.

A cette difficulté, M. Destrem a trouvé un ingénieux échappatoire (1). Pour ce philosophe, la prescience divine n'existe pas par rapport à nos actions libres, et Dieu reste, à l'égard de nos actes, dans l'état d'*imprescience volontaire*. Dieu ne veut point connaître les actes produits par la liberté de l'homme. Avec une telle conception de la volonté divine, on n'accorde pas une grande puissance à notre liberté, puisque Dieu n'a que faire de ses actes pour son gouvernement du monde. Ne vaut-il pas mieux nier la liberté que de penser qu'elle est incapable de modifier le cours des choses ? Après avoir nié la prescience de Dieu pour conserver la liberté de l'homme, M. Destrem nie

(1) Destrem, *Du moi divin et de son action sur l'univers*.

celle-ci en restreignant ses effets ; car si la liberté n'est pas la faculté de créer un commencement nouveau, elle n'est rien ; elle n'existe pas. Ceux qui veulent maintenir la prescience de Dieu sont aussi conduits à nier la liberté humaine. C'est ce qu'a fait, à notre avis, M. Janet, par sa doctrine des causes finales. En subordonnant tout à une autorité ou à une direction qui est en dehors de l'homme, si on n'admet pas que l'homme est seul soustrait à cette pression étrangère, on aboutit nécessairement au fatalisme, à moins qu'on ne restreigne ce principe dans ses applications, comme l'a fait M. Janet ; mais c'est là une grave inconséquence qui ruine par la base la doctrine qu'il a essayé d'établir (1).

Prescience divine et liberté humaine resteront toujours pour nous deux termes inconciliables. Dieu a prévu certains actes, donc ces actes devaient être ; sans cela il aurait prévu ce qui ne devait pas être, et s'ils n'avaient pas été, Dieu se serait trompé ou il n'aurait pu les prévoir. Ainsi Dieu a prévu ce qu'il a voulu et il a voulu ce qu'il avait prévu. La prescience divine nie à la fois la liberté en l'homme et la liberté en Dieu.

Il est facile après cela de comprendre la crainte légitime qu'éprouve M. Janet en abordant ces problèmes. Il trouve qu'on est placé en théodicée entre ces deux abîmes : ou imposer à Dieu une sorte de *fatum*, en lui supposant une nature nécessaire à laquelle il doit obéir ; ou lui prêter un bon plaisir absolu qui est aussi près de la tyrannie que de la liberté (2). M. Janet est-il bien sûr qu'on ne puisse éviter de tomber dans ces deux abîmes ? En ce cas, on ne saurait échapper au panthéisme. La liberté absolue qui

(1) Janet, *Causes finales*, p. 9 et suiv.

(2) Janet, *La métaphysique en Europe*, *Revue des Deux-Mondes*, 1877.

suppose un Dieu qui se fait lui-même, ne l'évite pas plus que l'idée de Dieu qui l'explique par le devenir. Pour éviter de soumettre les actions divines à une nature nécessaire ou au caprice et à l'arbitraire, on doit chercher à établir un rapport entre la nature de Dieu et sa volonté.

M. Ravaisson, qui traite tous les autres philosophes de cette école de demi-spiritualistes, a essayé de résoudre cet important problème en faisant de la sagesse et de l'amour infinis l'absolu de la parfaite personnalité. « Dans l'infini en Dieu, » dit-il, « la volonté est identique à l'amour, qui lui-même ne se distingue pas du bien et de la beauté absolue (1). » Ainsi sont unis dans un rapport étroit la nature de Dieu et sa volonté ; et l'amour, essence de son être, devient la *forme* et la *matière* de ses actes. Par là il a ouvert aux spiritualistes la vraie voie en affirmant un Dieu-amour et en renonçant aux termes abstraits de la métaphysique dont M. Janet reconnaît avec lui le vague et l'incohérence (2).

Ce philosophe est spiritualiste à la façon d'Aristote, mais il se sépare de l'école que nous étudions en ce qu'il n'admet pas deux substances opposées : les esprits et les corps. « Hors du bien suprême, il n'y a dans le monde qu'une puissance passive docile à son action (3). » Or ce bien suprême, c'est l'amour qui est le fond des choses, la cause et le but du monde ; aussi il exerce sur lui un attrait irrésistible. Toutefois il reste à expliquer pourquoi, tout dérivant d'un principe unique, il y a dans le monde l'effort, la lutte, le mal, la souffrance et la mort. M. Ravaisson n'en dit rien, et, comme pour tous les autres spi-

(1) Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 254-255.

(2) Janet, *Revue des Deux-Mondes*, 1877.

(3) Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, I, p. 575.

ritualistes, les raisons que lui fournit son optimisme comblent les lacunes de son système; il avoue sans peine que sous les désordres et les antagonismes de la surface tout est grâce, amour et harmonie. Parti de prémisses opposées, ce philosophe aboutit aux mêmes conclusions que ceux qu'il traite d'inconséquents et de timides.

M. Eugène Poitou résume fort bien, à notre avis, l'idée de Dieu telle qu'elle est conçue par cette Ecole. « Pour nous, » dit-il, « Dieu est l'être parfait, substance nécessaire, cause première, intelligence suprême. Il est éminemment réel, par cela même qu'il est substance; vivant, par cela même qu'il est cause; personnel, par cela même qu'il est intelligent (1). »

M. Cousin ou M. Damiron n'eussent pas renié ces paroles qui résument bien les idées intellectualistes d'une Ecole pour laquelle l'intelligence est l'essence et le fond des choses, et dont le Dieu n'ayant de réalité que s'il est actif, doit créer le monde pour devenir vivant.

Quelques-uns des spiritualistes, comme M. Charles de Rémusat, trouvaient que, pour qui réfléchit sur la nature de l'intelligence, il est facile de déduire de cette proposition « Dieu est intelligence, » la plupart de ceux des attributs divins qui importent le plus à la moralité et au bonheur des hommes (2). Comment de l'intelligence peut-on déduire la liberté? Nous dira-t-on que Dieu, souverainement intelligent, doit être souverainement libre? La philosophie de Leibniz nous est une preuve du contraire. Le Dieu de ce philosophe avait l'intelligence sans la liberté, puisqu'il était obligé de produire à l'existence le monde conçu dans son entendement.

(1) Eug. Poitou, *Les philosophes français*, 1864, in-12, p. 360.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} août 1867.

La liberté en Dieu doit être plus qu'un attribut, elle doit être la source même de tous les attributs divins. C'est, du reste, ce que reconnaissent en partie M. Janet et M. Caro. Ce dernier fait de la liberté et de la raison les deux conditions essentielles de la personnalité (1). Toutefois Dieu est pour lui la première cause, l'être des êtres, en y ajoutant l'attribut qui détermine le mieux son rapport avec le monde : l'intelligence. M. Caro se corrige ainsi lui-même, puis le catholique vient en aide au philosophe et ajoute à l'intelligence l'amour. La philosophie rejoint ici le dogme, et le spiritualisme s'arrête au seuil même du christianisme.

Le Dieu des spiritualistes reste donc, malgré tout, perdu et isolé dans son infinité, incapable de répondre aux aspirations de l'homme et de les satisfaire. Unité abstraite et stérile au sein de son éternité, leur Dieu est un être immobile et inerte qui avait besoin de produire le monde pour devenir actif et vivant. Comment Dieu se distingue-t-il du monde? Comment, après la création, a-t-il pu rester un être personnel et libre? Ce sont là des questions auxquelles nous ne pouvons répondre qu'après avoir étudié la création du monde et la personnalité de l'homme.

(1) Caro, *Problèmes de morale sociale*, 1876, in-8°, p. 216.

DEUXIÈME PARTIE

La Création

Le problème de la création divise l'Ecole spiritualiste en deux camps distincts, si l'on en excepte M. Janet. D'un côté, certains philosophes, comme M. Jules Simon, partisans de la création *ex nihilo*, reconnaissent que le monde a eu un commencement avant lequel Dieu vivait seul dans son ineffable unité; de l'autre, plusieurs, comme M. Saisset, ne pouvant admettre que Dieu éternellement pensée, intelligence et vie, reste dans sa solitude sans rien produire, conçoivent le monde infini et éternel, placé en dehors de l'espace et du temps et cependant dirigé par la Providence.

Pour juger de ces doctrines, nous nous servons du critère que nous fournit M. Cousin. « En toute doctrine de philosophie, la doctrine de la création est le signe de sa tendance; car si la création est nécessaire, il n'y a pas plus de Dieu sans le monde que de monde sans Dieu, et le monde est un développement de Dieu. »

Ce philosophe, souvent inconséquent et oublieux de ses propres paroles, écrivait dans sa préface aux *Fragments philosophiques* (1833) : « Dieu étant donné non seulement comme substance absolue, mais comme cause absolue, à ce titre il ne peut pas ne pas produire; de sorte que la

création est si peu impossible qu'elle est nécessaire, et qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu. » Celui qui faisait sortir la scolastique d'une phrase de Porphyre croyait avoir trouvé dans les lignes qui précèdent une réfutation du panthéisme, synonyme pour lui d'athéisme. Il pensait avoir distingué son Dieu de celui de Spinoza, en disant que le Dieu spinosiste n'était que substance, tandis que le sien était substance et cause, sans apercevoir qu'il était cause justement parce qu'il était substance absolue. Et ce que M. Cousin n'avait pas compris, M. Francisque Bouillier, son disciple fidèle, le dit expressément; pour celui-ci, la création est nécessaire, car les deux idées de substance et de cause n'en formant qu'une seule, Dieu n'est substance qu'en tant que cause.

M. Saisset, reprenant la thèse du maître, et ne pouvant concevoir Dieu sans le monde, reconnaît « que puisque Dieu est une cause absolue, une force créatrice qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, la création est non pas possible mais nécessaire, » et « que l'acte créateur est une expression naturelle et nécessaire de la vie divine (1). » La création étant nécessaire, Dieu n'est complètement développé qu'à condition que le monde existe, et avant la création, il manquait quelque chose à ses perfections. Non, répond M. Saisset, car « alors même que l'univers serait la manifestation naturelle et nécessaire de Dieu, cela ne signifierait pas qu'il en fût le développement. Un Dieu parfait, complet, personnel, qui se suffit, ne fait qu'exprimer sa perfection en créant le monde; mais si l'on supprime le monde, il reste tout entier (2). »

Ne semble-t-il pas que M. Saisset ait pris plaisir à en-

(1) Saisset, *Essai de philosophie religieuse*, 1859, in-8°, p. 392.

(2) *Ibid.*, p. 391 et 392.

tasser dans ces passages les difficultés et les contradictions ? Un Dieu qui se suffit pleinement à lui-même ne doit pas créer nécessairement pour exprimer au dehors sa perfection ; et du reste il est assez difficile de croire que le monde, tel qu'il est, soit parfait. M. Saisset a tiré de l'idée du monde nécessaire celle du monde éternel : deux idées qui s'appellent l'une l'autre et se complètent. « Dieu est éternellement tout ce qu'il est. S'il est créateur, il crée éternellement ; s'il crée le monde non par caprice ni par hasard, mais par des raisons dignes de lui, ces raisons sont éternelles (1). » Concevant le monde éternel, ce philosophe le croit infini. « Quoi ! l'univers est l'image de Dieu, l'expression de son être tout parfait, c'est à ce titre que l'univers existe, c'est sa raison d'être et je me figurerais un univers fini, c'est-à-dire un univers semblable à un atome fait pour durer un instant (2) ! »

M. Saisset ne soupçonna jamais que son système l'entraînait logiquement à affirmer l'éternité de la matière. Si la matière est éternelle, elle a toujours existé en dehors et à côté de Dieu, se séparant de lui et le limitant. Le moment où Dieu a pu intervenir dans le monde est donc impossible à déterminer. « Le monde a toujours été créé, parce que son être dépend de l'être et de la volonté de Dieu. Voilà ce qui étonne l'imagination, mais ce que la raison conçoit avec une clarté et une précision géométrique (3). » Nous avouons ne pas concevoir avec autant d'exactitude un temps éternel, et nous persistons à croire que ces deux mots réunis n'offrent aucun sens. M. Saisset ne nous étonne pas moins quand il juge un monde qui

(1) Saisset, *ibid.*, p. 418.

(2) *Ibid.*, p. 421.

(3) *Ibid.*, p. 429.

n'a pas commencé plus digne d'un Dieu parfait qu'un univers fini. C'est affirmer la nécessité de la création et tomber dans l'émanatisme.

Cependant M. Saisset s'est efforcé de réfuter ce système; mais, craignant d'être accusé de limiter Dieu, il a voulu échapper à ce reproche par sa conception d'une création éternelle qui permettait à Dieu de vivre immuable dans son éternité. Le monde n'était pas pour lui, comme pour les panthéistes, le prolongement de Dieu, mais sa manifestation et son expression. Distinction nominale plus que réelle, à propos de laquelle on a pu dire avec raison « que ce philosophe s'est laissé entraîner à la périlleuse doctrine de l'éternité de l'univers pour donner au Dieu qu'il proclame vivant un objet de pensée et d'action, une vie effective et réelle (1). »

M. Saisset n'a fait en cela que suivre l'exemple de Descartes, de Spinoza et de Leibniz, qui aspiraient à déduire la philosophie d'une formule et aboutissaient ainsi au déterminisme. Pour qu'il y ait contingence dans le monde, il faut supposer que la Cause première n'agit pas nécessairement, sans cela elle imprimerait à son œuvre un caractère de nécessité et de fatalité absolue. Si Dieu est libre et par conséquent personnel, la création ne peut être déduite de son idée par aucune nécessité logique. Nous trouvons dans des paroles de Malebranche, citées par M. Saisset lui-même, la réfutation de cette doctrine. « Un tel monde paraît être une émanation nécessaire de la divinité, et il faut que Dieu marque qu'il se suffit tellement à lui-même, qu'il a pu se passer durant une éternité de son ouvrage (2). » Enfin, il suffit de dire commencement et durée

(1) F. Bonifas, *Revue chrétienne*, 1862, p. 625.

(2) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, IX, 7.

dans le temps pour marquer un point de départ dans ce même temps, car quelque chose ne peut être commencé de toute éternité, c'est-à-dire sans commencement.

Nous avons cru nécessaire d'insister sur le point de vue de M. Saisset parce qu'il a séduit plusieurs spiritualistes, entre autres MM. Bersot et Jouffroy, et les a conduits au panthéisme. « Il n'y a, » dit ce dernier, « qu'une cause, il n'y a qu'une fin. Entre cette cause et cette fin, il y a la création qui sort de l'une et va à l'autre ; qui sort de l'une par l'émanation simultanée et successive de toutes ces parties, et qui va à l'autre par le mouvement successif ou simultané de toutes (1). » Jouffroy précisait encore mieux sa pensée, en disant que ce monde, cet univers, est l'œuvre de Dieu, qu'il l'aime parce que son œuvre et lui c'est la même chose, en sorte que l'on peut donner à l'œuvre le nom de Dieu. M. Bersot ne dit pas autre chose. « Si Dieu a créé le monde, » dit-il, « il était bon qu'il le créât ; or, ce qui est bon, Dieu ne le veut pas par accident, mais par nature ; il ne le veut pas un jour, mais éternellement. Donc il a éternellement voulu créer. En outre, cette volonté éternelle a reçu un éternel effet. Donc le monde créé par Dieu a été éternellement créé (2). »

Les spiritualistes dont nous venons de parler ont affirmé l'éternité du monde pour conserver un Dieu immuable : l'action de créer étant pour eux contraire à l'immutabilité. Dieu a pensé le monde de toute éternité, la création doit donc être éternelle. En effet, disent-ils, si le monde avait commencé, il y aurait eu un moment où il n'était pas, et Dieu, en le produisant à l'existence, a accompli cet acte à un moment de la durée. Dieu a changé, puisqu'il a créé,

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*. In-12, II, p. 331.

(2) Bersot, *Du spiritualisme et de la nature*. In-8°, p. 149.

et il n'est plus immuable. Nous répondrons que Dieu a pu vouloir éternellement le monde, mais qu'il l'a voulu possible avant de le vouloir actuel et réel. On doit distinguer en Dieu ce qui est possible de ce qui est actuel, sinon dès qu'il pense il doit réaliser sa pensée, la traduire fatalement et aussitôt en acte. A cette condition Dieu peut bien rester immuable, il n'est plus le Dieu libre et vivant. Ce qui a changé en Dieu lors de la création, ce n'est pas la cause qui est demeurée infinie, mais l'effet qui a commencé d'être et a passé du néant à l'existence. Ce sont cependant ces mêmes philosophes qui proclament dans leurs ouvrages que la création est un acte d'amour, tout en concevant le monde comme une manifestation éternelle et nécessaire de la vie divine. Ils ne voient pas qu'ils font glisser le spiritualisme sur la pente fatale du panthéisme.

D'autres penseurs de la même école, voulant éviter ce danger, ont renoncé à cette conception du monde et n'ont pas craint de sacrifier l'unité à la liberté. De ce nombre est M. J. Simon. Se refusant à admettre une création éternelle, il la place dans le temps. Le monde, dont il ne connaît ni le pourquoi ni le comment, a été créé de rien. Il affirme la liberté de l'acte créateur, sans rien dire de sa contingence ou de sa nécessité. Toutefois, il évite le reproche fait à M. Saisset, car son Dieu, qu'il prétend être le même que celui des chrétiens, « n'est pas seulement l'auteur de la forme, il est le créateur de la substance : nous disons qu'il a fait le monde de rien, pour signifier qu'il est le seul être nécessaire, le seul qui tienne son existence de lui-même (1). »

M. Janet est plus réservé que M. Saisset et M. J. Simon

(1) J. Simon, *Discours à la Faculté des lettres*, Paris, 1839.

sur ce problème. « La création *ex-nihilo*, » dit-il, « est un mystère incompréhensible que nous ne voulons ni affirmer ni nier : elle est en dehors de la science. » Cependant il a essayé, lui aussi, de trouver une solution. Voulant échapper à la fois à la doctrine de la création éternelle et à celle qui fait sortir le monde du néant, il a décomposé l'acte créateur en deux *moments* distincts. Il a emprunté à Platon l'idée d'une création idéale, précédant l'apparition du monde réel. « Dieu avant de créer le monde crée l'idée du monde..... type, idéal qui contient en soi tous les genres, toutes les espèces, tous les individus dont se compose le monde sensible et réel (1). » Pour M. Janet, ces deux créations ne servent qu'à éclairer les termes du problème, car cette dualité est inutile appliquée à l'activité créatrice, puisque « inventer et créer sont une seule et même chose. Les deux créations se confondent donc en une (2). » Nous aboutissons, quoique M. Janet ait tout fait pour l'éviter, à la solution de la philosophie chrétienne, et dès lors nous pouvons, pour notre part, souscrire sans réserve aux paroles suivantes : « Dieu avant la création était en soi recueilli, concentré, ramassé en lui-même dans son indivisible unité..... unité active et vivante : c'est l'absolue, l'absolue concentration de l'être; c'est le *plein*. Dieu étant ainsi conçu comme l'unité absolue, acte absolu, conscience absolue, la création commence là où Dieu sort de lui-même et pense autre chose que lui. Or cela même, c'est création (3). C'est là pour nous comme pour M. Janet tout ce que nous pouvons savoir de l'acte créateur; aussi sommes-nous disposés à avouer avec lui

(1) Janet, *Causes finales*, p. 587-588.

(2) Janet, *ibid.*, p. 594.

(3) Janet, *ibid.*, p. 593-594.

que la création n'est pas une explication, mais un aveu d'ignorance (1).

En face de ce problème la pensée oscille sans cesse entre le panthéisme et l'inconnaissable, entre ces deux propositions : Dieu a tiré de son être le monde qui n'est qu'un mode de la substance universelle, ou Dieu a créé le monde de rien, explication qui, comme bien d'autres, a le mérite de ne rien expliquer. Ainsi qu'on cherche à résoudre cette difficulté par la liberté, la volonté, l'intelligence ou l'amour, le problème subsiste toujours le même, l'inconnu n'ayant pas disparu, et la solution ne peut être que le miracle. Le spiritualisme, qui repousse le panthéisme, est conduit ou à rester muet sur l'origine des choses, ou à accepter l'explication de la philosophie chrétienne : le monde est l'effet miraculeux de l'amour divin. Mais cela ne suffirait pas encore; il faudrait en outre croire que le monde n'est pas sorti tel que nous le voyons des mains du Créateur, et qu'il est survenu un changement quelconque dans l'ordre des choses créées.

On peut en effet accepter que le monde ait été créé par amour et ne pas échapper au panthéisme. Je n'en veux pour preuve que les lignes suivantes de M. Ravaisson : « Dieu a tout fait de rien, du néant, de ce néant relatif qui est le possible. C'est que ce néant, il en a d'abord été l'auteur, comme il l'était de l'être. De ce qu'il a annulé en quelque sorte et anéanti de la plénitude de son être (*se ipsum exaninavit*), il a tiré, par une espèce de réveil et de résurrection, tout ce qui existe (2). » Ce philosophe n'échappe pas au panthéisme, bien qu'il affirme la liberté absolue de l'acte créateur, car il semble représenter Dieu

(1) Janet, *La crise philosophique*, p. 63.

(2) Ravaisson, *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 263.

comme faisant le monde de sa propre substance qui est le fond des choses : l'amour. Aussi, après avoir placé en Dieu la substance, il place en nous l'absolu. C'est là le panthéisme.

Le plus sage est donc de confesser, avec M. Janet, notre ignorance et de maintenir fortement la distinction du monde et de Dieu en avouant que « cette autre chose peut coexister avec Dieu sans l'augmenter ni le diminuer, sans s'ajouter à lui et sans être pris sur lui, parce qu'il n'est pas d'une commune mesure avec lui... (1). » Ce n'est qu'à ce prix que l'on peut affirmer la personnalité de Dieu, à notre avis le problème capital de la philosophie, car pour nous Dieu est personnel ou il n'est pas.

(1) Janet, *Causes finales*, p. 740.

TROISIÈME PARTIE

La personnalité de l'homme

Tout système qui ne maintient pas avec une égale force la personnalité de l'homme et la personnalité de Dieu, incline au panthéisme mystique ou à l'athéisme. Aussi en étudiant la doctrine spiritualiste de la personnalité de l'homme, nous connaissons mieux sa conception de Dieu. Nous verrons que c'est pour n'avoir pas assez insisté sur la personnalité humaine que les spiritualistes ont souvent méconnu la personnalité de Dieu et ont incliné au panthéisme.

M. Cousin voyait dans notre raison l'apparition et la manifestation de la raison divine, du Verbe divin dans l'homme. C'était là sa théorie bien connue de l'*intellect passif*, de la *raison impersonnelle* qui a fait fortune dans notre Université et a séduit certains esprits d'élite, tels que M. Francisque Bouillier. Aussi n'est-ce pas sans un certain étonnement que l'on trouve dans un de ses discours à la Faculté des lettres de Lyon de belles tirades sur ce sujet. « Cette raison impersonnelle, » dit-il, « n'a point en nous son principe et sa source; elle n'est pas un organe de notre intelligence finie; elle est Dieu lui-même, Dieu présent en nous en vertu de son infinité. Aussi nous

professons que, par la raison impersonnelle, nous sommes en une communion, en une participation continuelle avec Dieu, que nous n'existons, ne vivons et ne pensons qu'en vertu de cette participation permanente; que cette participation étant un seul instant suspendue, nous et tous les êtres finis, nous serions anéantis tout comme la pierre tombe lorsque la main qui la soutenait se retire, tout comme le ruisseau tarit lorsque la source tarit (1). » Rien n'est plus propre que les comparaisons en philosophie pour fausser la justesse des raisonnements. Comment, en comparant Dieu à une source et l'homme à un ruisseau, peut-on maintenir également l'absoluité divine et la liberté humaine? Toute source produit nécessairement un ruisseau; Dieu devait donc créer l'homme, à moins de n'être pas actif et vivant. Enfin, sans montrer le gnosticisme d'une telle doctrine, peut-on parler d'une raison infinie que l'homme possède et qui n'est pas l'organe d'une intelligence finie?

Cette théorie subsiste toujours chez les spiritualistes; mais, sans prononcer le mot de raison impersonnelle, ils parlent d'idées innées qui sont pour eux des êtres de raison. Ces idées sont des manifestations, des attributs de Dieu, puisqu'elles sont produites par la raison qui est l'image de Dieu en nous. On demandera peut-être comment, si la raison n'est que la révélation de Dieu, l'homme peut encore avoir une personnalité, une activité libre et qui lui appartienne en propre? M. Cousin ne se charge pas de nous l'expliquer. Il se contente d'affirmer « que ce qui constitue la personne, c'est essentiellement notre activité volontaire et libre, car c'est dans la conscience de cette libre

(1) *Du caractère religieux de la philosophie enseignée dans l'Université.*
Broch. in-8°, p. 9.

énergie que le moi s'aperçoit et s'affirme (1). » On trouve ici comme ailleurs chez M. Cousin des contradictions et des inconséquences habituelles chez celui dont on a pu dire avec juste raison qu'il ne satisfaisait ni les croyants ni les savants, parce que dans son système il n'y a ni foi ni science.

Maine de Biran est le seul penseur de cette Ecole qui ait placé la personnalité de l'homme dans l'effort, dans l'activité libre et volontaire, au point qu'on a pu appeler sa doctrine *la philosophie de la personnalité*. Pour lui la science a deux pôles : la personnalité finie qui est moi, et la personnalité infinie qui est Dieu. Son point de vue se modifia dans la suite ; mais la philosophie de la liberté se trouvait déjà dans son « *Mémoire sur l'habitude*, » et devait faire d'un stoïcien philosophe un penseur chrétien. Jamais notre personnalité ne fut affirmée et défendue avec des preuves plus solides. Il maintenait avec une égale force « la personne moi d'où tout part et la personne Dieu où tout aboutit. » M. Janet trouve avec raison que cette phrase pourrait être proposée comme la formule caractéristique du spiritualisme français. Il aimerait que l'on remplaçât le mot vague de spiritualisme, qui signifie tout ce qu'on veut, par l'expression plus précise et plus scientifique de *théisme personnaliste* ou *philosophie du conscient*. Sans méconnaître toute la valeur de cette correction, il nous semble qu'il ne suffit pas de changer le titre d'un livre, quand on trouve que cet ouvrage ne répond pas aux promesses de l'auteur : il faut le corriger ou le refaire. Le spiritualisme, bien qu'il ait changé de nom, ne peut être la philosophie que réclame M. Janet.

Maine de Biran, regardé par Cousin lui-même comme

(1) Cousin, *Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle*, 1866, in-12, p. 322.

le plus grand métaphysicien de notre époque, a seul réalisé le souhait fait par M. Janet. On avait avant lui, dans l'école spiritualiste, considéré et étudié la *vie animale* ou celle de l'organisme, et la *vie humaine* ou celle de l'intelligence et de la volonté ; mais on s'était arrêté là. Il ajouta à cela la *vie de l'esprit*, qui est l'union avec Dieu, et dont les spiritualistes n'avaient pas même soupçonné l'existence. Tandis que les disciples de Reid cherchent Dieu dans la raison, Maine de Biran sort de lui-même, afin de s'unir à Dieu par la *vie de l'esprit*, dont l'essence est l'amour. Mais comme c'est en dehors de lui que se développe la philosophie religieuse du spiritualisme, elle ne sut pas s'élever jusqu'à cette *vie de l'esprit*, où Dieu et l'homme, séparés jusque-là, s'unissent pour vivre d'une même vie.

Le spiritualisme n'a pas assez su séparer l'homme et Dieu ; il a cru pouvoir trouver Dieu dans l'homme, et a d'autant plus diminué le créateur qu'il a voulu grandir davantage la créature. Cette école, ne tenant pas assez compte des résultats de la science contemporaine, s'est oubliée dans l'observation et la contemplation du *moi*. On est étonné de voir qu'elle n'a observé que ce qui nous rapproche de l'animal et qu'elle a trop négligé ce qui fait de nous des êtres raisonnables et religieux. N'étant frappée dans l'étude de l'homme que de la grandeur de son intelligence ou de la puissance de sa pensée, elle est longtemps restée un pur intellectualisme, sans se douter que la pensée ne peut être tout l'homme, puisqu'il n'y a rien de moins personnel que l'idée et que ce n'est pas elle qui peut nous distinguer de l'animal.

Les spiritualistes dissèquent, analysent, mais n'unissent pas assez, et cela parce qu'il n'y a pas dans leur doctrine une idée maîtresse et directrice qui en soit l'âme et qui

permette de reconnaître à première vue un disciple d'un adversaire. Aussi y a-t-il place dans le spiritualisme pour bien des nuances diverses : autant pour Lamennais, Ravignan et le P. Ventura, qui contestent les droits de la raison humaine, que pour Lacordaire et le P. Gratry, qui reconnaissent sa valeur et son autorité (1). Tous ces penseurs regardent l'homme comme un esprit ; ils ne diffèrent des autres spiritualistes que sur la méthode. Ce qui leur manque à tous, c'est une conception élevée de la personnalité de l'homme, bien que les uns puisent leur philosophie dans la doctrine de l'Eglise et que les autres la fassent reposer sur le principe du libre examen.

Souvent ces deux tendances opposées et qui semblent s'exclure se trouvent réunies chez un même philosophe, témoin M. Caro, qui, ayant un égal respect pour l'autorité de l'Eglise et les droits du libre examen, semble avoir entrepris d'unir le catholicisme et la pensée libre. C'est ce qui a pu faire croire à M. Ravaisson que « M. Caro s'est montré prêt à embrasser, au lieu du demi-spiritualisme de l'école éclectique, le spiritualisme véritable, celui qui retrouve jusque dans la matière l'immatériel et qui explique la nature par l'esprit (2). » Ce n'est pas pour expliquer comme lui le monde par l'esprit que M. Caro n'a pu se contenter de l'intellectualisme de son école ; c'est, croyons-nous, pour faire dans sa doctrine une part égale à l'Eglise catholique et à la philosophie universitaire. Il a, en effet, emprunté certaines idées au catholicisme pour le concilier avec sa philosophie : M. Ch. Waddington a fait la même

(1) Nous n'avons voulu nous occuper que des philosophes rationalistes du spiritualisme classique ; sans cela nous aurions dû mentionner la philosophie de l'école catholique et étudier l'idéalisme de M. Vacherot.

(2) Ravaisson, *La philosophie en France au dix-neuvième siècle*, p. 142.

tentative pour le protestantisme. Ils n'ont ainsi l'un et l'autre qu'un éclectisme philosophique et religieux sans élévation et sans originalité, qu'on ne peut à aucun titre parer du nom de philosophie.

M. Janet a entrevu toute l'importance de cette question sous l'influence de la philosophie de Maine de Biran et des travaux de M. Secrétan, qui ont exercé et exercent encore une grande influence sur la nouvelle école philosophique. Pour ce philosophe, l'essence de l'être n'est pas dans la raison, mais dans la volonté (1). Principe fécond, à la vérité, mais dont M. Janet n'a pas su tirer toutes les conséquences. Aussi occupe-t-il en ce moment une position intermédiaire entre la philosophie de l'Absolu et celle de la Personnalité, entre M. Ravaisson et Maine de Biran. Quelle tendance l'emportera chez ce penseur, préoccupé de maintenir également la personnalité de Dieu et la liberté de l'homme? Se rapprochera-t-il de plus en plus d'un des maîtres du spiritualisme, dont il a si bien compris toute la valeur, ou suivra-t-il M. Ravaisson dans ses idées hardies et originales? Tout semble faire prévoir qu'il se ralliera à cette dernière doctrine, qui est la tendance extrême du spiritualisme. L'âme, pour M. Ravaisson, en prenant conscience d'elle-même, prend conscience de l'absolu. M. Janet, se servant d'une expression de Krause, appelle cette philosophie le *panenthéisme*, distinct du panthéisme. Ces deux expressions peuvent être différentes; les doctrines ne le sont pas. Du reste, M. Janet reconnaît que M. Ravaisson est placé sur un terrain glissant, mais il avoue être tout disposé à le suivre dans cette voie (2). « S'il s'agissait, » ajoute-t-il, « de signer un *credo* philoso-

(1) Janet, *Revue des Deux-Mondes*, 1877.

(2) Janet, *La philosophie française contemporaine*, 1879, p. 63.

phique, nous chargerions volontiers M. Ravaisson de tenir la plume à notre place (1). »

Ces deux philosophes ont la même doctrine et ne diffèrent que sur la méthode ; tandis que le spiritualisme de M. Ravaisson est intuitif et synthétique, celui de M. Janet est critique, analytique et discursif. L'un se rapproche d'Aristote, l'autre relève de Platon ; le premier se sert de l'intuition, le second de la dialectique. Aucun des deux n'a de disciples, car on peut profiter de leurs travaux sans partager leurs idées, et la nouvelle école philosophique, en faisant beaucoup de cas de leur talent, ne suit plus leurs méthodes. Elle se tourne plutôt, et peut-être à son insu, vers la philosophie de Maine de Biran, par ses belles et fortes études sur l'hérédité et la solidarité (2).

Bien des questions que le spiritualisme avait entièrement négligées, ou dont il avait méconnu l'importance, ont été reprises et étudiées à fond dans ces dernières années. L'ancien spiritualisme avait trop isolé l'homme en interrogeant les sens et pas assez la conscience morale ; il croyait qu'en nous étudiant nous-mêmes nous puissions connaître l'humanité et les lois qui président au développement de l'espèce ou de la société. La nouvelle école a étudié l'homme dans ses rapports avec ce qui l'entoure, et les influences réciproques que nous exerçons sur nos semblables et qu'ils exercent sur nous. Elle a ainsi mieux précisé les termes du problème de la personnalité, sans avoir encore pu en trouver la solution. Y parviendra-t-elle ? c'est ce que nous ne saurions prévoir ; mais en affirmant la solidarité morale, elle a, tout en rendant, sans le savoir, justice

(1) *Le Temps*, 10 décembre 1881.

(2) Voir les beaux livres de M. Marion sur *la solidarité*, et de M. Th. Ribot sur *l'hérédité*.

au christianisme, mis en lumière le point capital, le fait essentiel qui peut servir à expliquer notre personnalité. Sans affirmer la chute, elle a ainsi rendu possible et même vraisemblable cette explication du mal ; et si le problème n'est pas encore résolu, il faut reconnaître qu'elle a fait quelques pas vers la solution.

QUATRIÈME PARTIE

Le problème du mal

Le mal est, pour les spiritualistes, l'imperfection même de la créature ; tout ce qui est créé étant limité, est par conséquent, imparfait. Le mal physique et le mal moral sont différents non par leur nature mais par leurs manifestations, car ils ont tous deux une origine commune : ils dérivent l'un et l'autre d'une imperfection métaphysique. « Toute création implique condition et limitation, et par conséquent défaut ; ce qui se traduit en souffrance dans l'ordre de la sensibilité, et en péché dans l'ordre de la volonté (1). » Dès lors les spiritualistes n'ont que faire de distinguer avec soin le mal physique du mal moral, qui ne sont pour eux que les deux formes diverses du mal, c'est-à-dire l'imperfection. Ainsi, demander pourquoi le mal existe serait demander à Dieu compte de notre imperfection.

La plupart des spiritualistes n'ont jamais tenté de résoudre ce problème, mais quelques-uns ont essayé d'en donner une explication. Le mal, ont-ils dit, provient de la matière, du limité, du fini ; mais si Dieu est le créa-

(1) Janet, *Causes finales*, 1^{re} édit., p. 743.

teur de la matière, il est donc l'auteur du mal. Ils font ici une restriction. Dieu, ajoutent-ils avec Leibniz, n'a pas *voulu* le mal, il l'a *permis*. Il était nécessaire, parce qu'il est une condition de développement et de progrès. La douleur n'est pas un accident, elle est une loi de la vie universelle. Le mal existe chez l'homme parce qu'il est homme, il a destinée d'homme. La guerre, avec tous les maux qu'elle entraîne à sa suite, est dans les lois de la Providence : « elle est une grande épreuve sociale, malheureuse, mais nécessaire (1). » Le mal, ainsi envisagé comme inévitable, la suprême vertu consistera, pour le sage, à souffrir sans se plaindre et sans murmurer. L'épreuve est le moyen que Dieu met à notre disposition pour nous délivrer du mal et nous affranchir.

C'est là un stoïcisme louable et une espérance salubre. Mais si l'on trouve que le mal a dans le monde une existence normale et nécessaire, comment expliquer cette protestation de notre être tout entier contre la douleur et contre le mal ? Les spiritualistes n'en tiennent aucun compte, et, à la suite de Leibniz, de Pope et de Rousseau, ils professent comme eux un optimisme béat et satisfait. N'ayant pu concevoir le monde sans le mal, ils regardent un moindre mal comme la condition d'un plus grand bien. Dès lors, trouvant que le monde, tel qu'il est, est le meilleur possible et que tout y est perfection, ordre et harmonie, ils essaient d'expliquer les défauts de ses parties par la grandeur et la beauté de l'ensemble. « Le monde est l'œuvre de Dieu ; il est parfaitement fait, parfaitement approprié à ses fins, » disait M. Cousin, tout en reconnaissant qu'il y a dans le monde un désordre apparent, parce que le bien n'amène pas toujours le

(1) Damiron, *Souvenirs de vingt ans d'enseignement*, 1859, in-8°, p. 25.

bonheur et le mal le malheur (1). Il est vrai que des philosophes de cette même école ont trouvé cette explication, qui pouvait suffire au défenseur du fait accompli, sans grande valeur philosophique. Aussi ont-ils étudié la question de plus près.

Jouffroy, entre autres, a essayé d'expliquer ce désordre en montrant sa nécessité; car, selon lui, la vie actuelle, avec ses misères, est nécessaire à la destinée de l'homme, puisque l'obstacle favorise le progrès et développe nos facultés. Tandis que pour lui le mal est nécessaire, pour nous son caractère essentiel est sa contingence même. Le mal est pour nous *ce qui est, mais ce qui ne doit pas être*. Aussi concevons-nous un monde possible sans le mal. Le nôtre n'étant pas le meilleur des mondes possibles, nous attendons un monde meilleur que le monde actuel. La foi en Dieu et en l'immortalité se déduit pour nous de la croyance au mal.

Jouffroy croit, avec tous les spiritualistes, que l'homme ne peut, sans luttes et sans défaites, atteindre sa fin, réaliser le bien. « Dans le chemin de l'accomplissement de notre destinée, » dit-il, « l'obstacle que nos tendances et la liberté rencontrent éveille en nous la liberté et y crée la personne (2). » Sans nous arrêter à montrer que Jouffroy confond la liberté avec la conscience que nous en avons, il est utile de remarquer l'idée étrange qu'il se fait de notre personnalité. Si nous ne sommes *personne* que dès que nous rencontrons un obstacle, nous ne l'étions pas avant et nous n'aurions pas pu l'être sans cela. Si donc notre personnalité est liée à l'effort, dans la vie future à laquelle croit ce philosophe et qu'il rêve

(1) Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*. In-12, p. 409.

(2) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 1866, in-12, I, p. 374-375.

bienheureuse, comment, si nous ne rencontrons pas d'obstacles, conserverons-nous notre personnalité et par là même notre immortalité? « Si l'obstacle n'eût pas existé, » continue Jouffroy, « il n'y aurait eu pour nous non seulement pas de liberté (car elle ne se serait pas éveillée en nous), mais encore il n'y aurait eu ni vertu, ni vice, ni bien, ni mal : l'homme ne serait pas devenu un être moral (1). » Ainsi, pour que l'homme devint un être moral, il fallait qu'il souffrît, qu'il tombât, qu'il mourût; pour qu'il pût jouir du ciel, il devait le mériter par une vie de souffrances et d'expiations, et arriver au bonheur en passant par le doute, le désespoir et la mort. Tout est bien en ce monde, puisque « la personnalité d'une part, et la moralité de l'autre, résultent de la condition actuelle (2). »

Il est facile, avec une telle philosophie, de se consoler du malheur de l'existence, puisque les crimes font briller d'un plus vif éclat les actes de vertu, et que « ce qui fait que nous sentons le bonheur c'est la vie, cette vie dont la condition est la douleur (3). » On peut être optimiste à ce prix et ne pas craindre le paradoxe. « La vie actuelle est éminemment bonne parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient; car au prix de ce mal est la moralité et la personnalité (4). » Avouons que c'est là un marché qui n'est pas trop à notre avantage!

Cette plate satisfaction de ce qui est, ce contentement de parti pris, qui fait trouver que le mal en ce monde,

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, II, p. 375.

(2) *Ibid.*, II, p. 376.

(3) *Ibid.*, II, p. 377.

(4) *Ibid.*, II, p. 378.

n'est que l'imperfection du bien, coûte à ceux qu'il enchante des aveux qui nous navrent sous la plume de penseurs aussi sérieux que Jouffroy. « J'ai toujours soutenu, » dit-il, « et je soutiendrai toujours, que l'homme qui a le plus mal rempli sa fin l'a pourtant remplie aux trois quarts ; que le plus grand criminel, l'homme le plus immoral, a pourtant exercé à un certain degré, à un degré assez élevé, la personnalité humaine, et qu'en sortant de cette vie, si mal qu'il l'ait passée, il est tout autre que quand il y est entré ; il est une créature semblable à Dieu même, sous les crimes qu'il a commis. Il a délibéré, il a choisi, il s'est trompé, mais il a exercé ses nobles facultés : il était chose, il est devenu personne ; il s'est créé (1). » Cette citation suffit à montrer où en était arrivé l'homme qui a tant souffert quand il perdit la foi, et où l'ont conduit les phrases creuses et sonores d'un Cousin et la logique de son système. Ne croirait-on pas lire une paraphrase de cette parole de Spinoza : « Les impies expriment à leur manière la volonté de Dieu ? »

Est-ce à dire que Jouffroy ne condamne pas le mal ? Loin de là : il est obligé d'avouer qu'il n'est pas dans l'ordre, par conséquent qu'il est ce qui ne doit pas être, puisque en faisant le mal on est hors de l'ordre, et qu'en accomplissant le bien on est en harmonie avec la loi ab-

(1) *Ibid.*, II, p. 405-406. On peut citer, à côté de ces paroles, ces lignes de M. Baudrillart, alors professeur au Collège de France : « Sans l'ignorance et l'erreur, la science manque de stimulant. Sans le mal moral, où sont les combats qui fortifient, qui élèvent, fécondent l'âme ? Où est le perfectionnement ? Où sont la dignité, la grandeur, la vertu ? Sans le mal physique comme aiguillon, que devient l'industrie ? que devient la civilisation ? Le monde entièrement exempt de mal, c'est l'homme réduit à une condition inférieure, c'est la liberté dégradée ; si ce n'est pas le règne absolu de Dieu, c'est le règne absolu de la matière » (*Etudes de philosophie morale* 1858, 2 vol. in-12, II, p. 444).

solue et commune de la création (1). Comment le monde tel qu'il est, ne pouvant atteindre sa fin et contenant le mal qui nous fait sortir de l'ordre, a-t-il pu être ainsi créé par Dieu ? S'il a donné la fin, il doit avoir fourni les moyens : comment donc, si le monde actuel est le même que le monde créé, ne peut-il arriver de lui-même à sa fin ? « C'est que, » répond Jouffroy, « on peut arriver par la civilisation vers la fin, mais on ne peut pas l'atteindre dans le monde organisé comme il l'est (2). »

Pour Jouffroy, comme pour tous les autres spiritualistes, qui regardent le mal comme nécessaire au progrès et au bonheur des créatures, Dieu doit être l'auteur du mal. Ils nient en même temps la liberté de l'homme, malgré tous les efforts qu'ils font pour la maintenir, en rendant le mal nécessaire. L'homme n'est pas libre, s'il ne peut, sans faire le mal, atteindre le but qu'il poursuit et réaliser sa destinée. Les conditions de son développement étant tracées d'avance, il n'y peut rien changer, et il n'a qu'à se laisser conduire et diriger pour atteindre sa fin.

Le problème du monde se réduit pour le spiritualisme à cette formule : Notre monde est le meilleur des mondes possibles parce qu'il a été créé, et il a été créé parce qu'il était le meilleur ; s'il n'était pas le meilleur, il n'existerait pas. Dire que Dieu a créé le meilleur des mondes possibles, n'est-ce pas affirmer, avec Spinoza, « que le possible n'est pas plus étendu que le réel, » ou, avec Hegel, « que tout ce qui est rationnel est réel ? » Donc, Dieu a fait, en créant ce monde, tout ce qu'il pouvait faire, et il n'a pu éviter que le mal ne fût la condi-

(1) Jouffroy, *Cours de droit naturel*, II, p. 352.

(2) *Ibid.*, II, p. 372.

tion du bien. Cette explication du monde que les spiritualistes ont empruntée à Leibniz se trouvait déjà dans ces paroles de Spinoza, à qui Hégel n'a fait que les emprunter plus tard : « Tout est ce qu'il doit être, parce que tout est ce qu'il peut être. » Bien que le mal soit rendu nécessaire, il reste toujours inexplicé.

« Le mal est trop grand, » de l'aveu de M. J. Simon, « mais le triomphe de la philosophie, sa vraie grandeur, est de nous apprendre la résignation (1). » L'homme étant un être essentiellement actif, tout notre bonheur consiste dans un âpre plaisir que nous goûtons dans la lutte. « Puisque tout dans la nature dépend d'une loi, puisque tout est régulier (c'est ce qui est en question!), il s'ensuit invinciblement qu'il y a plus de bien que de mal dans la nature (2). »

En somme, tous ces raisonnements se réduisent à ceci : Nous sommes mauvais parce que nous sommes hommes, êtres imparfaits et bornés. On se fait une idée assez étrange d'un Dieu puissant et bon, en croyant que tout ce qui sort de ses mains est imparfait par cela seul qu'il l'a créé dans le temps et qu'il ne peut, tout en possédant une infinie perfection, la communiquer à son œuvre. On se fait une singulière idée de son amour et des soins de sa providence, en affirmant, avec les spiritualistes et les théistes, que les forces aveugles de la nature amèneront nécessairement le triomphe du bien : c'est se condamner de parti pris à fermer les yeux à la réalité des choses. Nous comprenons, après cela, ces paroles de M. J. Simon : « Le devoir est tout, le mal n'est rien (3); »

(1) J. Simon, *Religion naturelle*. In-12, p. 106.

(2) *Ibid.*, p. 135.

(3) J. Simon, *Le devoir*. In-8°, p. 520.

ou celles de M. Caro : « Le mérite et la souffrance, voilà ce qui me fait immortel (1). »

Nous avons hâte d'en arriver à M. Janet, le seul spiritualiste qui ait osé aborder la question du mal dans toute sa gravité, sans chercher de faux-fuyants et sans méconnaître toute l'importance de cette étude. Le mal existe, et M. Janet ne le conteste pas ; mais, pour lui, le mal n'a pas autant d'être que le bien, car « l'être et le bien s'identifient par définition même (2). » Le mal est donc une *privation d'être*, presque une négation. C'est là un reste des doctrines panthéistes, léguées aux spiritualistes par les ouvrages de Spinoza, pour qui le mal n'avait pas d'existence réelle et n'était qu'un mode de la pensée (3).

Si le mal était une *privation d'être*, un illustre scélérat devrait avoir moins d'intelligence ou de volonté qu'un homme sage mais faible, et par conséquent moins de réalité que lui. Cependant le mal a autant de réalité que le bien, souvent même plus de puissance, puisqu'il en triomphe. Le mal est non ce qui *n'est pas*, mais ce qui *ne doit pas être*.

Si le mal est inévitable dans l'ordre du monde, comment expliquer nos aspirations vers l'idéal, nos murmures devant la mort ? « L'aurait-il donc, » répond M. Janet, « que la nature ait pris tant de précautions, que la machine organisée ne fût pas sujette à la mort et ne pérît jamais ? Mais de quel droit exigerait-on qu'un être orga-

(1) Caro, *L'Idee de Dieu*. In-8°, p. 455.

(2) Janet, *Crise philosophique*. In-12, p. 141.

(3) « Quant à moi, » dit Spinoza, « je ne puis accorder que le péché ou le mal soit quelque chose de positif. Je prétends non seulement que le péché n'est rien de positif, mais que nous ne pouvons dire qu'improprement, et en subissant une condition imposée au langage humain, que nous péchons contre Dieu et que les hommes offensent Dieu » (*Lettres à Blyenbergh*).

nisé durât éternellement (1)? » Du droit qu'a une personnalité, créée avec le sentiment de son existence et la conscience de son être, de demander compte à l'Etre parfait des imperfections qu'il lui a données, des limites qu'elle a reçues. Si je suis faible, limité, victime de la douleur et de la mort, et si Dieu m'a créé ainsi, je ne lui dois que des imprécations et des blasphèmes; car lui, qui veut le mal ou le permet pour obtenir le bien, est impuissant. Il a voulu ce qu'il n'a pu éviter. Dieu n'est donc pas parfait, et l'être et la perfection s'identifiant par définition même, Dieu n'existe pas.

M. Janet peut repousser ces conclusions sans échapper au dualisme. Si Dieu n'a pas fait le monde parfait, c'est qu'il a travaillé sur une matière qui lui a imposé, pour la créer, certaines conditions, et qu'il n'a pu en disposer en maître absolu. L'imperfection vient donc de la matière, qui, composée toujours de substances et de causes, ne peut entrer que dans une combinaison donnée. « Or, cette combinaison, quelle qu'elle soit, en vertu des nécessités mêmes impliquées dans la nature des choses, contiendra forcément des lacunes et des désordres analogues à ce que nous observons dans notre monde... De là vient que l'idée de perfection est incompatible avec l'idée de chose finie (2). »

Toute limitation est une imperfection. « *Omnis determinatio negatio est*, » disait Strauss après Spinoza et Leibniz. M. Janet, réfutant le panthéisme, s'approprie ses définitions, mais n'échappe pas aux mêmes critiques. En effet, admettant que l'homme se développe selon les lois de sa nature et qu'il ne se développe que selon ces lois,

(1) Janet, *Causes finales*, p. 342.

(2) *Ibid.*, p. 345-346.

qui lui servent à atteindre son but, la cause finale de son existence, on est forcé d'admettre que ces lois le déterminent; or, comme toute détermination est une négation, les lois qui déterminent l'homme le nient. Voilà où peut conduire un optimisme qui oblige les philosophes à placer le mal dans la matière ou nécessité inhérente à la chose finie : après avoir nié l'existence de Dieu, on en est conduit à nier la personnalité de l'homme.

La matière étant donnée, imposée à Dieu, comment a-t-il créé, si on peut employer encore le mot de *création*? « Le monde n'a été, » pour M. Janet, « qu'un problème de *maxima* et de *minima* (1). » C'est la première solution qui l'a emporté; mais, en vérité, nous l'avons échappé belle! Dieu, après avoir réfléchi, calculé, hésité, a résolu un problème de thermo-dynamique : trouver la plus grande somme de bien produit avec la moindre perte de force possible. Le mal devient ainsi « la conséquence du conflit des causes efficientes et des causes finales, et du conflit des causes finales entre elles (2). » Le problème du mal est réduit à une proposition mathématique, à un simple problème de mécanique dont Dieu a trouvé la solution, mais qu'il a jugé bon de nous laisser ignorer.

M. Janet et tous les spiritualistes qui, pour expliquer le mal, n'osent le nier, doivent l'atténuer, le trouver raisonnable, rationnel. L'homme, disent-ils, par le fait même qu'il est créé, est imparfait et soumis à la loi de tout être fini. Dieu parfait ne saurait et ne pourrait créer la perfection, car le parfait c'est l'infini, et l'école enseigne qu'il ne peut y avoir deux infinis. Cette raison, qui n'a en sa faveur que le crédit de son ancienneté et qui condamne

(1) Janet, *Causes finales*, p. 347.

(2) *Ibid.*, p. 344.

Dieu à ne produire que l'imparfait , rabaisse son idée en détruisant ses attributs.

Comment ! Dieu ne peut pas créer dans l'espace et le temps rien de parfait, lui qui réunit toutes les perfections ? Il ne peut produire que le périssable, lui qui est éternel ? L'homme à son origine était donc destiné à souffrir pour vivre, à souffrir pour mourir et à passer par l'agonie pour parvenir à l'immortalité ? Si Dieu n'a pas été assez puissant pour nous épargner la douleur et s'il m'a créé pour me perdre, je n'ai que faire de ce monarque capricieux et impuissant qui, n'ayant pu me créer parfait, ne saurait me rendre immortel !

En vérité, est-il bien déraisonnable d'affirmer qu'un Dieu libre et bon n'a pu ni créer le mal, ni le vouloir, ni le permettre, et que c'est l'homme qui, en se choisissant lui-même comme sa propre fin, s'est opposé à Dieu, volonté bonne, et a, par ce seul fait, déterminé en lui une volonté mauvaise ? Dès qu'il a dit *moi* en s'opposant à Dieu qui était le bien, il a produit le mal. C'est donc par un acte libre de sa volonté innocente que l'homme s'est fait une nature qui, par l'habitude du mal, est restée mauvaise. Au lieu de demeurer uni à Dieu, source de son être et de sa vie, il s'est librement séparé de lui pour vivre de sa vie propre et indépendante. Par cette détermination volontaire, l'homme est devenu dans le monde un principe, un commencement nouveau dans la série des êtres créés. Mais, nous dira-t-on peut-être, pour que l'homme pût se déterminer et choisir, il fallait que le bien et le mal existassent également ; or, puisque l'homme a choisi le mal, il existait déjà dans la création et Dieu reste toujours, l'auteur du mal. Le mal, répondrons-nous, n'existait pas avant l'homme et ne serait jamais entré dans le monde, si l'homme n'eût pas été créé, si Dieu n'eût pas mis dans

le monde une volonté autre que la sienne qui pût le servir ou lui résister. Par là il demeure établi que l'acte créateur était parfait, et que Dieu n'a voulu ni le mal physique ni le mal moral comme condition du bien.

Le mal, sous quelque forme qu'il se présente à nous, est toujours le mal; il demeure une tache indélébile dans la création, si l'on ne peut l'expliquer que par les mots de *condition* ou de *négation*. On doit le regarder, sous toutes ses formes, comme une conséquence du premier acte *libre* de l'homme qui eut sur le monde des conséquences incalculables.

M. Janet admet le mal et l'envisage en face avec l'esprit exercé et sagace que nous lui connaissons; mais il trouve qu'expliquer le mal par le péché originel, ce n'est que reculer la solution du problème, car le péché d'Adam n'explique pas le nôtre. Cette transmission du mal du père aux enfants est précisément pour lui un des scandales qui révoltent le plus le cœur humain. Nous sommes les premiers à reconnaître ce que cette hérédité physique et cette solidarité morale ont de choquant au premier abord pour la conscience et le cœur; mais puisque nos pères nous lèguent leurs vertus, il est juste que nous héritions aussi de leurs vices. Ce fait peut nous révolter, il n'en reste pas moins incontestable et la science le confirme chaque jour davantage. Quand l'eau d'un fleuve est empoisonnée à sa source, comment le fleuve ne serait-il pas empoisonné tout entier si ses eaux ont suivi un cours régulier et si aucune cause étrangère n'est venue les purifier? « Il nous paraît dégradant pour l'homme, » dirions-nous avec M. de Pressensé, « d'admettre le dogme de la chute. Ne le dégrade-t-on pas bien davantage en prétendant qu'il était fait originairement pour sa misère actuelle? Est-ce honorer un roi tombé que de lui dire : Tu étais fait pour être mendiant, au lieu de

lui rappeler sa royale origine et sa couronne perdue? Le christianisme nous humilie; mais il ne nous a jamais méprisés au point de s'écrier avec la religion naturelle, à la vue d'une créature souillée et déchue : Voilà l'homme, l'homme tel qu'il devait être (1). »

Expliquer le mal par la liberté, ce n'est pas non plus pour M. Janet lever la difficulté, car « si la liberté d'Adam explique le premier péché, pourquoi la même liberté n'expliquerait-elle pas tous les péchés ultérieurs (2)? » Objection grave à coup sûr, et qui ne peut se résoudre que par la solidarité, par laquelle la conduite de chacun influe sur les déterminations de tous (3). Du reste, M. Janet est bien forcé de reconnaître les effets de la solidarité dans ce qu'il appelle « une perversité native, une prédestination naturelle (4). »

Le péché originel et la liberté expliqueraient-ils le mal, ils ne pourraient rendre compte de l'inégalité de perversité native entre les hommes. Pourquoi chez les uns, demande M. Janet, la perversité se borne-t-elle à l'égoïsme,

(1) *Revue chrétienne*, année 1856, p. 523.

(2) Janet, *Les problèmes du dix-neuvième siècle*, 1873, p. 477.

(3) Les limites de notre travail ne nous permettent pas de développer les effets de la solidarité. Aussi nous contenterons-nous de citer les paroles suivantes d'un philosophe indépendant, M. Aug. Laugel : « Il faut s'incliner devant la terrible menace biblique : « Les péchés des pères seront punis sur la tête des enfants jusqu'à la septième génération ; » elle n'est point trop sévère, et nous portons tous en nos corps amollis, en nos courages refroidis, dans les impatiences et les faiblesses de notre chair, dans notre laid ou notre beauté mutilée, dans toutes nos infirmités physiques et morales, la marque et la peine d'un passé qui n'est point le nôtre » (*Problèmes de la vie*. In-12, p. 75). Il n'est pas inutile de remarquer que dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* de M. Franck (1875), considéré comme l'encyclopédie du spiritualisme français, il n'y a pas d'articles sur l'hérédité et la solidarité.

(4) Janet, *La Morale*, 1874, in-8°, p. 550.

et chez d'autres va-t-elle jusqu'à la férocité? Nous emprunterons à M. Janet lui-même la réponse à cette objection. « Avant que le libre arbitre ne s'éveille, la nature a déjà gravé en nous des caractères déterminés, en raison du milieu physique et moral dans lequel nous sommes nés, en raison aussi de notre organisation physique et même de certaines innéités psychologiques, en raison de l'hérédité; et à toutes ces causes congénitales viennent aussi s'ajouter les circonstances et l'éducation..... Cet ensemble de circonstances extérieures et toutes fatales produit donc parmi les hommes une inégalité dans les prédispositions au bien et au mal (1). »

Le mal, demeurant encore inexpliqué, doit pour ce philosophe aller toujours en diminuant. « Après avoir reconnu qu'il vaut mieux, pour le monde et pour l'homme, que le mal soit que de n'être pas, il faut y ajouter cette condition que le mal ira sans cesse en diminuant, grâce aux efforts de l'homme soutenu et dirigé par la Providence (2). » C'est là une belle espérance et une précieuse consolation; mais la statistique ne nous montre-t-elle pas le progrès constant du mal, et voit-on que la douleur et les passions aient disparu avec les progrès de la société moderne? Du reste il peut y avoir progrès dans la civilisation sans pour cela qu'il y ait progrès dans la vertu, dans la moralité : notre société contemporaine nous en fournit un exemple frappant.

Bien des chrétiens, moins excusables en cela que M. Janet, parce qu'ils sont plus inconséquents, ont sur ce point particulier les mêmes idées que ce philosophe. « Le mal, » disent-ils avec lui, « est un principe de destruction; le

(1) Janet, *La Morale*, p. 562.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1856.

bien, un principe de conservation (1). » Le bien doit donc l'emporter sur le mal ici-bas et non dans le ciel, car il ne vaudrait pas la peine d'insister sur une telle idée qui ne fait de doute pour aucun de ceux qui croient à la vie future. Le véritable optimisme consiste donc à affirmer que dans le monde tel qu'il est, la somme des biens l'emporte sur celle des maux. Or l'expérience de chaque jour contredit les théories de l'optimisme et semble donner raison au pessimisme; j'entends non le pessimisme de Swift ou de Mandeville, mais celui de Schopenhauer (2).

Si le bien est un principe de conservation, le plaisir qui est un bien doit donc conserver le corps. Mais il arrive que les plaisirs des sens énervent et affaiblissent l'organisme, que les jouissances artistiques tuent ceux qui les éprouvent trop vivement. On meurt de plaisir comme on meurt de douleur. Direz-vous que dans le plaisir c'est l'excès qui tue, nous répondrons que c'est l'excès de douleur qui triomphe des résistances de notre corps.

Les penseurs qui regardent le mal comme un principe de destruction, reconnaissent en lui une privation d'être, un manque, un défaut. Si le mal, parce qu'il n'est pas aussi puissant que le bien ici-bas, doit être enfin vaincu par lui infailliblement et nécessairement en vertu de son essence même, à quoi bon nous intéresser à notre avenir ou nous inquiéter de notre destinée, puisqu'il y a une somme de bien suffisante pour sa conservation et notre perfectionnement? C'est vouloir conserver l'optimisme pour aboutir au dualisme.

(1) Janet, *Causes finales*, p. 743.

(2) Swift et Mandeville se complaisent à décrire le mal et se rient de nos infortunes; Schopenhauer décrit le mal pour nous le faire connaître, afin que nous puissions en tirer la plus grande somme de bonheur possible. C'est ce qui fait de Schopenhauer un moraliste.

Le bien doit l'emporter sur le mal, nous dit-on ; bien plus, il l'emporte déjà sur lui, puisque le monde dure. Et dès lors la doctrine chrétienne, qui enseigne que l'homme en se séparant de Dieu tend à s'anéantir, est en désaccord avec les faits. Que l'homme soit porté au bien plutôt qu'au mal, c'est ce que nous contestons, car on n'eût pas eu besoin d'instituer des prix de vertu, si la vertu était si commune chez les hommes. Du reste, la meilleure réponse se trouve dans la conscience de chaque homme sérieusement interrogé. On ne démontre pas le péché, on le sent. Que le monde séparé de Dieu marche à sa dissolution et à sa ruine, étant séparé de la source de toute vie, c'est ce que nous affirmons tout en prétendant qu'il n'y parviendra jamais, car il ne cesse pas d'être voulu par la volonté éternelle et absolue de Dieu. Le monde ne dure pas à cause du bien qu'il renferme et qui l'emporte sur le mal, mais bien parce que Dieu l'ayant voulu et étant immuable, il le veut encore et ne peut pas ne pas le vouloir.

Enfin M. Janet ayant avec lui toute l'Ecole spiritualiste, prétend qu'il vaut mieux que le mal soit que de n'être pas, puisqu'il est la condition nécessaire du bien. Toutefois il espère qu'il doit un jour disparaître. On sent donc que le mal n'est pas dans l'ordre naturel des choses, puisqu'on croit qu'il sera vaincu par le bien. Cependant, en attendant son triomphe, on cherche à se consoler de ses funestes effets par de bonnes raisons. « Le douleur est un avertissement salutaire, un stimulant nécessaire pour l'activité de l'homme, une incitation au progrès du genre humain (1). »

Cette idée est commune à ce philosophe et à bien des penseurs chrétiens qui expliquent ainsi le mal physique ;

(1) Janet, *Causes finales*, p. 452.

ils font de Dieu l'auteur d'un certain mal qui était nécessaire pour avertir l'homme du danger, le préserver dans la vie, le fortifier pour la lutte. Etrange épreuve que celle qui devant fortifier l'homme et l'exciter à la lutte, ne fait le plus souvent que l'aigrir et le décourager, et qui, au lieu de le rendre bon, le fait égoïste et méchant ! L'épreuve devient ainsi plutôt une occasion de chute que de progrès.

Voire esprit ne peut-il concevoir un monde dans lequel il eût pu y avoir progrès sans qu'il y eût douleur, et où l'homme ne payât pas par la souffrance et la mort l'amour de la vérité ou la recherche du bonheur ? Dieu devait-il donc nous donner un corps sujet à toutes les infirmités et à toutes les épreuves, pour exciter notre activité et nous faire payer, par la souffrance et le péché, la vie qu'il nous avait donnée ? On comprend que des hommes qui n'ont pas connu d'autre Dieu que celui-là préfèrent se dire athées que de tromper leur cœur. En effet, si le premier homme a été créé de Dieu, il a dû sortir bon des mains du Créateur. Nous croyons qu'il n'aurait tenu qu'à lui de le créer parfait.

Certains penseurs, comme Damiron, n'ont pas craint d'affirmer que l'homme, en sortant des mains du Créateur, était dans un état de misère et de nudité natives, qui fut sa première condition. Et, partant de ce principe que tout ce qui est dans la créature devait être dans le Créateur, comme l'effet dans la cause, ne tenant aucun compte de la chute, il faut placer le mal en Dieu, puisqu'il se trouve dans sa créature. Dieu n'est pas seulement l'auteur du mal, il est mauvais. Ce sont là les conséquences auxquelles aboutit le spiritualisme : si le mal était dans l'homme lors de la création, il ne pouvait venir que de Dieu.

Pour échapper à ces conséquences extrêmes et éviter le

panthéisme, on doit se faire une conception du monde qui ne soit pas l'expression adéquate de l'acte créateur de Dieu, car si tout ce qui est ne devait pas être, on repousse par cela même le dogme capital de l'unité de substance. Comment pourrais-je voir dans la nature et dans l'homme les modes et les attributs de Dieu? Ce que je puis faire, si le monde a été toujours tel que je le connais, si ce qui existe est bien ce qui devait être : la manifestation même de Dieu.

Maine de Biran est le seul de tous les spiritualistes français qui n'ait pas méconnu le mal et qui ait essayé de l'expliquer par la chute et par la liberté. M. Charles Waddington, qui appartient à la droite de cette école, l'a suivi dans cette voie. Mais comme c'est en dehors d'eux que s'est constituée la philosophie religieuse du spiritualisme, l'étude de leurs systèmes n'entre pas dans le plan de notre travail.

Pour tous les autres spiritualistes, le mal ne vient pas de l'homme en tant qu'être libre, mais provient de sa nature. Cette nature, telle qu'elle est en chacun de nous, c'est Dieu qui nous l'a donnée, puisque le premier homme a été créé semblable à nous et que la création contenait le mal. Si le mal était dans la création, d'où venait-il? Puisque le monde ne s'est pas donné l'être lui-même, le mal ne pouvait provenir de lui; il venait donc du dehors. Mais avant que quelque chose fût, rien n'était, si ce n'est Celui qui est. Dès lors la création ne peut provenir que de Dieu, puisqu'il n'y avait avant elle rien d'autre que Celui qui l'a faite. Voulant créer un monde dans lequel le mal devait exister comme lié nécessairement au bien, Dieu ne pouvait le tirer que de lui : en d'autres termes, si le mal n'a pas été produit par l'homme, il ne peut provenir que de Dieu; et puisque la créature n'existe pas

en dehors de lui, on en est conduit à s'écrier avec Proudhon : « Dieu c'est le mal ! »

Telles sont les conséquences ou plutôt les inconséquences du spiritualisme, qui repousse une hypothèse comme la chute pour conserver un Dieu dépouillé de toute personnalité, ne se distinguant ni de la création ni de l'homme, et étant la personnification du monde, c'est-à-dire du mal (1).

Après tout ce que nous venons de dire, il n'est pas étonnant que ce système ait donné naissance à ce que l'on est convenu d'appeler la *morale indépendante*. En effet, la sanction de la loi morale ne pouvant avoir pour fondement un Dieu personnel, mais reposant sur un Dieu qui n'a sur l'homme aucune action, parce qu'il est trop loin de lui pour avoir aucun contact avec son cœur, doit chercher son principe dans la notion du bien et dans le bien en soi. Si certains spiritualistes n'ont point accepté cette morale, c'est par un pur scrupule de la tradition et des usages reçus.

Le spiritualisme étant un système tout intellectualiste, ne peut logiquement déduire la morale de son système, parce que la morale n'est point contenue dans sa psychologie et qu'il peut s'en passer. La grandeur de l'homme consistant dans la pensée, plus on aura de science, plus on se rapprochera de l'idéal. La vertu sera donc inséparable de la science, et le mal consistera pour l'homme

(1) Le dogme de la chute est et sera toujours une hypothèse, mais une hypothèse féconde en bons résultats, puisqu'elle rend compte du problème du mal, et, en imputant son origine à un acte libre de l'homme, permet de croire encore en un Dieu juste et bon. Personnifier le mal et l'appeler *Satan*, c'est ne rien expliquer ; car si on le représente comme une créature déchue, on ne fait que reculer la difficulté ; et si on en fait un demiurge, on tombe dans le dualisme.

dans l'ignorance du bien, c'est-à-dire de sa fin. Celui qui connaîtrait sa fin, le but de sa vie, atteindrait ainsi le bonheur, car la connaissance de sa fin lui fournirait les moyens de la réaliser. Il suffit donc de connaître le bien pour le pratiquer. Cependant on peut connaître le but de la vie et se sentir incapable de l'atteindre, car l'idéal ne saurait se confondre avec le réel. M. Vacherot, l'ancien élève de M. Cousin, l'a si bien compris, que, poussé par une logique impitoyable, il a tiré du spiritualisme ses conséquences extrêmes. Tout ce qui existe étant imparfait par le fait même de son existence, il ne trouve rien de mieux, pour conserver un Dieu parfait, que de lui refuser l'existence, Dieu étant l'idéal et l'idéal étant incompatible avec la réalité.

Plusieurs spiritualistes ont, à côté de leur philosophie, accepté le christianisme comme leur religion, en lui empruntant sa morale. M. Saisset professa toujours pour la doctrine chrétienne une vive admiration : il trouvait que le christianisme avait systématisé, dans un corps de doctrines admirables, les vérités essentielles de l'antiquité. Jusqu'à Jouffroy, le spiritualisme garda pour cette religion beaucoup de ménagements et n'osa jamais la combattre ; mais après lui il la renia avec franchise, et on pourrait même ajouter avec regret, en lisant la description admirable de la crise par laquelle passa ce philosophe quand il perdit la foi. De nos jours M. Janet s'est montré éloigné de tout christianisme, et l'on ne s'en étonne pas, d'après les idées qu'il se fait de la théologie : « Nous ne pouvons oublier, » dit-il, « que si nous avons avec les théologiens des croyances communes, nous avons aussi des principes absolument différents. Comme eux, nous croyons à Dieu et à l'âme ; mais, pour eux, la liberté de penser est un crime ; pour nous c'est le droit et la vie,

et nous aimons mieux l'erreur librement cherchée que la vérité servilement adoptée (1). » Il est aisé de voir que ce penseur n'a vu le christianisme qu'à travers le catholicisme et la scolastique, et notre étude, qui n'a été faite pour confirmer aucun dogme, mais pour chercher librement la vérité, suffit à rendre justice de ces accusations.

Quand on entreprend de tout expliquer par la raison seule et que l'on est déiste, l'on est bientôt conduit au panthéisme et par là même au fatalisme, car on doit nier le surnaturel et l'intervention divine dans le monde et dans l'histoire. Le théisme, qui croit à la Providence et à son gouvernement, tout en niant le surnaturel, ne peut tenir le milieu entre le déisme et le panthéisme. La vérité ne peut se trouver que dans un système qui soit, comme on l'a dit, une synthèse admirable et profonde du théisme et du panthéisme : tel est le christianisme.

(1) Il est étonnant de trouver dans M. Ravaisson la confirmation des paroles de M. Janet : « Les théologiens, » dit-il, « s'expliquent l'humanité et son histoire par une puissance arbitraire d'une puissance surnaturelle » (*Rapport*, p. 80).

CONCLUSION

Le spiritualisme mène, comme nous croyons l'avoir montré, au panthéisme; et il a cela de commun avec tous les systèmes métaphysiques qui ont pour point de départ une notion *à priori*. Cherchant l'unité, comme tout système philosophique qui affirme que le monde s'est développé à travers les siècles sans secousses et sans arrêts, le spiritualisme aboutit au panthéisme. Niant la liberté, il affirme que les lois de la pensée sont les mêmes que les lois de l'être : croyance fondamentale de cette doctrine que Kant a pour jamais ruinée. Aussi pour montrer le péril d'un système, il suffit de le convaincre de panthéisme; c'est par là même le condamner à l'impuissance.

Le spiritualisme doit donc se transformer ou disparaître. Déjà son règne est achevé, et la nouvelle génération de philosophes distingués qui prend en ce moment sa place le reniera bientôt. Elle a profité de ses travaux; mais ne trouvant pas que le progrès philosophique pût consister à piétiner sur place, en répétant sous d'autres formes les principes des spiritualistes, elle a cherché chez des nations voisines les matériaux d'une philosophie nouvelle. L'Ecole anglaise, qui nous a toujours été supérieure par le talent de l'analyse et la finesse d'observation psychologique, a su recruter dans notre Université des hommes distingués qui cherchent à inoculer dans la philosophie l'esprit scientifique qui lui était complètement étranger. Après avoir essayé de refaire une psychologie, ils ont tenté de renouveler la métaphysique par l'étude des philosophes allemands et la traduction des œuvres de Schopenhauer et de

Hartmann. Nous ne pouvons oublier de mentionner la grande influence exercée aujourd'hui sur notre philosophie par les travaux de M. Secrétan ou de M. Renouvier. Ce dernier penseur compte des disciples dans tous les rangs de l'Université.

En somme, il y a en ce moment deux tendances dans la nouvelle Ecole qui a hérité du spiritualisme : celle qui se rattache à la psychologie anglaise contemporaine, et celle qui développe les idées criticistes de M. Renouvier. C'est dire que le spiritualisme est dépassé, et cette preuve historique suffit à montrer toute l'insuffisance des doctrines qu'il enseignait et qui ne satisfaisaient ni l'esprit scientifique ni l'esprit religieux.

L'étude du spiritualisme nous a convaincu de l'insuffisance de cette philosophie, et nous comprenons la justesse de ces paroles de M. F. Bonifas qui résumant avec éloquence nos propres idées sur ce sujet : « Il n'y a de Dieu vraiment personnel et vivant, capable de se suffire pleinement à lui-même, et produisant le monde par un acte libre et souverain, que le Dieu à la fois un et complexe que nous révèlent les Ecritures. Seul, en effet, il n'a pas besoin, pour être éternellement actif, d'être éternellement créateur, car il trouve en lui-même un éternel objet d'activité et d'amour, une société mystérieuse, un commerce ineffable et incessant qui porte le mouvement et la vie dans les profondeurs de son essence éternelle (1). »

(1) F. Bonifas, *Etude sur la théodicée de Leibniz*, 1863, p. 185.

THÈSES

I

La religion étant un recours de l'homme à Dieu, une relation du Créateur et de la créature, postule un Dieu personnel.

II

La croyance en un Dieu personnel suppose la foi au surnaturel.

III

Le sentiment de notre liberté n'est que la conscience de notre volition.

IV

L'homme n'est pas libre ; il peut le devenir.

V

La foi ne se décrète pas ; elle ne saurait être que le résultat de l'action de Dieu et des efforts personnels de l'homme.

VI

Toute confession de foi *obligatoire* est une autorité humaine placée entre la révélation de Dieu et la conscience individuelle.

Vu par le Président de la soutenance,

Montauban, le 30 mai 1882,

MICHEL NICOLAS.

Vu par le Doyen,

CHARLES BOIS.

Vu et permis d'imprimer :

Toulouse, 3 juin 1882,

Le Recteur,

C. PERROUD.

